

# Pogled izza odra

DRUGJE: PRAV TU, SPOMLADI

Ta sekvenca knjige *O sencah*, ki jo prav zdaj začenjam pisati, se dogaja v nekem povsem drugem prostoru in času, drugačnem od vseh tistih časov in prostorov, ki jih v knjigah cikla *Štirje časi* naseljujejo moji »drugi jazi«. Lahko bi rekel, da je prizorišče te sekvence *realno*, natančneje, da tokrat nastopam v vlogi avtorja in da kot »prvi jaz« malce poročam o tem, kaj se mi dogaja in o čem premišlujem za odrom, na katerem igrajo razne vloge moji drugi jazi, v tej knjigi sence *A., B., M., ... Jn., Ht., Mk.* idr. Če povem bolj nazorno, zdaj kukam »izza odra« svoje knjige z namenom, da bi neposredno zapisal kanček *sebe*, seveda pa še vedno ostajam v literarni *kvazi-realnosti* in se hočeš nočeš pridružujem na odru nastopajočim sencam kot še ena senca (\*\*\*) več. Sicer pa sem kot avtor tudi njihova zastrta *e-senca*, čeprav jaz-sam (v Montaignevem pomenu *soy-mesme*) nikoli ne morem zares stopiti v svojo knjigo.

Tu in zdaj, v Kazljah na Krasu, že kak mesec ni več zime, saj je danes po koledarju četrtek, 11. aprila 2013, in pomlad je v polnem razcvetu. *Zimo*, torej prav to knjigo, ki jo zdaj bereš, sem začel pisati že pozimi, po vrnitvi iz New Yorka, a skoraj zagotovo še ne bo končana do naslednje zime, saj se letni časi v naravi koledarsko ne ujemajo s temi v knjigi, čeprav slednjih ne bi bilo brez prvih. Danes je lep, sončen pomladni dan, in ko dvignem pogled z zaslona svojega notesnika, vidim skoz okno cvetočo glicinijo (čez kak teden ali dva bo v polnem razcvetu) in zraven nje japonski javor z rdečimi lističi kot s kakšnimi komaj izleženimi ptiči goliči; na spodnjem vrtu cvetijo češnje, med starimi sosedovimi trtami rastejo roji rumenih regratov, po sinjem nebu plujejo beli oblaki – res je lepo, svet je znova mlad, pomladno svetel!

Ampak ta »osebnoizpovedni« esej sem si zamislil z nekimi drugimi nameni, nikakor ne zato, da bi opisoval idiličnost svojega kraškega doma. Včeraj sem bil ves dan zaposlen s predavanji na fakulteti, danes dopoldne sem se pripeljal iz Ljubljane – moja draga L. pride za menoj najbrž jutri zvečer, tako kot že tolikokrat, saj sva že dolgo »dvodomca« – in zdaj sta mi na voljo dva dneva samo za pisanje: v tem času nameravam napisati (vsaj v grobem, poznejši popravki in dopolnitve namreč trajajo precej dlje od »primarnega« pisanja) to sekvenco, ki sem jo sprva hotel nasloviti »Kaj je pravzaprav narobe s svetom?«, ampak včeraj zvečer sem pomislil, da bi bil zanj boljši naslov »Somrak resničnosti«, danes zjutraj pa sem gnetel v mislih novo različico »O senčni resničnosti« – vendar, kot vidiš, nobena od teh variant ni vzdržala kritične presoje, in zdaj je naslov sekvence »Pogled izza odra«, a tudi o tem nisem prepričan, da bo vzdržal do natisa. Kakorkoli že, v tem eseju želim pisati o *resničnosti*, seveda kot filozof, ker je to pač moj poklic, a ne samo s filozofsko »profesionalnega« stališča, temveč tudi osebno, kot človek, ki premišlujem, *kaj je moja resničnost*, se pravi, moja in obenem naša skupna, »obča« resničnost sveta, v katerem živimo na začetku novega tisočletja.

A še preden grem h glavni temi tega subjektivno-objektivnega eseja, si zavrtim naslednji, tretji del Händlovih suit za čembalo. Kot sem napisal že v *Pomladi* (oziroma v *Iskanju poti*) z besedami mojega najbližjega »drugega jaza«, mojstra B., mi stara glasba daje miselni in duševni ritem, zlasti Bach, in na podoben, čeprav subtilno drugačen način tudi Händel, ki je morda nekoliko »manj resničen« od Bacha, v nekaterih glasbenih frazah pa je še bolj poetičen. Naj tu mimogrede pripomnim, da sta v t. i. »baročni« glasbi (standardna oznaka tega glasbenega sloga, privzeta iz likovne umetnosti, se mi ne zdi najbolj ustrezna) združeni neskončna igra harmoničnih variacij in brezmejna globina duševnega *pathosa* – prepleteni sta kot čas in večnost.

In zdaj, ko so kristalni zvoki čembala preplavili mojo delovno sobo, malone dvoranico v sicer skromni kraški hiši,

to s kamnitimi okenskimi oboki obzidano izbo, ki jo je moja mama pred mnogimi leti, ko sta prišla z očetom na obisk, imenovala »Viteška soba« in v katero se je, čeprav nekoliko spremenjeno, v *Štirih časih* naselil tudi moj »drugi jaz«, mojster B. – zdaj si rečem: O, kako mi je lepo, kako dobro se mi godi! To mislim čisto resno, brez vsake ironije, resnično imam rad in znam ceniti vse, kar mi je v življenju dobrega dano in kar sem dosegel tudi z lastnim delom. Zavest o tem, da sem življenjsko privilegiran v primerjavi z mnogimi ljudmi na tem širnem in vse preveč trpečem svetu, ostaja ves čas v ozadju mojih misli tudi v tem eseju, v katerem sem se namenil pisati o »somraku resničnosti«, namreč o tistem vse bolj prisotnem, že skoraj samoumevnem, čeprav pretežno zastrtem *zlu*, ki ga (še) ne občutimo kot ostro, ubijajočo telesno ali duševno bolečino, saj se plazi v nas komaj opazno, kot vsakdanja »odsotnost dobrega«, vendar nas postopoma vse bolj prežema, se nas polasča kakor temà, ki počasi, a vztrajno požira svetlobo.

Naj torej vendarle postavim na začetek premišljevanja o somraku resničnosti tisto že omenjeno vprašanje, ki sicer morda zveni prazno ali celo banalno, je pa za naše življenje in za odnose do vsega, kar je v nas in zunaj nas, navsezadnje bistveno in odločilno: *Kaj je pravzaprav narobe s svetom?* (Seveda si nemudoma zastavim tudi tisto drugo, s tem prvim nedvomno povezano vprašanje: Kaj pa je z *menoj* narobe, da se tako sprašujem?) Torej – ali je s svetom »nasploh« kaj *zares* narobe? Vsak človek, ki ima vsaj kanček pameti, predvsem pa srca, ne more drugače odgovoriti na to vprašanje kot z ugotovitvijo, da je s svetom *marsikaj* hudo narobe. Preveč je vsega, kar ni dobro, preveč je zla, trpljenja, mnogo preveč! Kaj bi našteval, saj vsi vemo, kaj vse se dogaja po svetu, nekje v naši daljni bližini: neko mlado življenje je morda prav ta hip ugasnilo v kaki nesmiselni vojni; in lačen otrok nas pretresljivo kliče na pomoč s svojimi prevelikimi očmi; in na neki drugi sliki nemi obup komaj dozorele deklice, ki so jo prodali za preživetje družine; in na tretji razmesarjena trupla po nekem »vsakdanjem« bombnem napadu, nekje daleč,

»drugje«, hvala bogu ne prav tu pri nas; a tudi tu je trpljenje, čisto blizu, največkrat zastrto mimoidočim, daleč od kamer in mikrofonov: morda prav zdaj v sosednji hiši hira onemogli starec, popolnoma sam; in tam na vogalu prosi za drobiž človek v najboljših letih, ki ga je vrgel na cesto pohlepen lastnik, kak brezvesten tajkun; in potem, spet nekje daleč, na domačem ekranu: sinja ptica, ki jo je vklenila razlita nafta, in tisočleten pragozd, ki izginja iz dneva v dan zaradi človeškega pohlepa, in nekdanja bistra reka, ki je postala kloaka zaradi naše brezbržnosti, in ves ta prelepi modri planet, naša edina »vesoljska ladja Zemlja«, ki jo uničujemo z našo neumnostjo in nenasitnostjo! ... Vse to *načeloma* vemo, saj vidimo in čutimo, da je s svetom marsikaj hudo narobe. Več je bolečine in trpljenja kot radosti in sreče. Nekaterih stvari pač ne moremo spremeniti, mnoge pa bi lahko, če bi zbrali več volje, moči, ljubezni. Zakaj tega ne storimo? Kako to, da v trpečem svetu živimo v glavnem tako, kot da bi bilo vse lepo in prav? Verjetno *tudi* zato, ker je svet prevelik in prezapleten za našo človeško pamet, saj v splošnem niti ne vemo, kaj naj storimo, da bi bilo naše širše prizadevanje učinkovito in smiselno. Zares lahko pomagamo le v posameznih primerih – in morda je ravno to najbolj pomembno – s tem da storimo kaj dobrega svojim bližnjim ali kaki duši, ki jo srečamo po naključju, morda nikoli zgolj po naključju. Toda naš skupni, »veliki svet« gre svojo pot, z nami ali brez nas, se pravi, z menoj ali brez mene.

V tej *neznanskosti* vsega, kar nas obdaja, je gotovo del odgovora na vprašanje, zakaj ne storimo več, da bi bil svet boljši – vendar to ni celoten odgovor. Mislim, da se za našimi psihološkimi, socialnimi in drugimi omejitvami skriva neka globlja težava ravno v tistem »nasploh«. Sprašujemo se: *prvič*, ali je s svetom *sploh* kaj narobe, namreč v osnovi, v »temelju«, saj je trpljenje vselej posamezno, in za posamezna trpljenja nam je jasno, da so zla, medtem ko je »zlo sveta« nepredstavljivo; *drugič*, tudi če je s svetom »nasploh« res nekaj v osnovi narobe, ali je *sploh* mogoče, da bi bil bistveno drugačen, kot je; in *tretjič*, tudi če bi bil svet lahko bistveno

drugačen, ali si to *sploh* želimo? In ne nazadnje, mar ni današnji svet »nasploh« boljši od včerajšnjega? Samo pomislimo na svetovni vojni v minulem stoletju! Pa na suženjstvo in kolonializem, na epidemije kuge, množično umiranje otrok, na bedo večine ljudi v preteklih časih. Mar ni dandanes kljub vsemu veliko bolje? Ne samo pri nas v »razvitem svetu«, ampak povsod, seveda le »nasploh«. Tega skoraj ni mogoče zanikati, pa vendar ostaja občutek tesnobe in apatije. Tistega vsakdanjega zla, ki se komajda opazno plazi v nas in se nas polašča, ni nič manj, kvečjemu več kot v preteklih časih.

\* \* \*

New York me ni samo fasciniral s svojo pričakovano ogromnostjo, ampak tudi razveselil z manj pričakovano vele-mestno prijetnostjo. Občutil sem, seveda le z vidika obiskovalca, tisto močno in »pozitivno« energijo svetovne metropole, ki je – vsaj v svojem središču, na Manhattnu – precej drugačna, kot jo prikazujejo hollywoodski filmi. Kljub temu pa me ni ravno razveselilo spoznanje, kako močno nas je že omrežila »virtualna realnost«, vsi ti pametni telefoni, tablični računalniki, bralniki, vmesniki, displeji, jumbotroni itd. To sicer velja za ves svet, za vso našo »globalno vas«, vendar je v metropoli to precej bolj očitno kot kje drugje. – In ko sem se pred kakim tednom, med sprehodom na Ljubljanski grad, pogovarjal o tem s prijateljem, me je spomnil, da je o virtualni realnosti, še posebej v New Yorku, obširno in prenicljivo pisal znani, pred nekaj leti umrli francoski sociolog in filozof Jean Baudrillard. Seveda sem že prej vedel zanj, po malem sem ga bral v '80. in '90. letih, vendar se njegovim spisom nikoli nisem zares posvetil, ker me je Baudrillard že takrat, ko sem se prvič srečal z njegovimi »simulakri«, posnetki in dvojniki v virtualni »hiperrealnosti«, malone odbijal s svojim intelektualističnim pesimizmom, s težkim postmodernim *malaise* v odnosu do modernega sveta, z ideološko načelnim zavračanjem moderne tehnike in informatike, vključno z njunimi znanstvenimi in idejnimi koreninami, iz katerih je zrasla

pravzaprav vsa »realnost« sodobnega sveta. In takrat se nisem prav dosti zmotil pri presoji, da Baudrillard preprosto ni eden izmed »mojih avtorjev« – toda zdaj, potem ko me je prijatelj spodbudil k ponovnemu branju Baudrillardovih spisov, sem s Cobissa snel naslove vseh njegovih del, ki so na voljo v ljubljanskih knjižnicah, in si jih nekaj tudi izposodil. Po tednu branja teh spisov najbrž že lahko rečem, da Baudrillarda poznam in razumem, vendar ga kot misleca nimam nič rajši kot prej, ko sem ga poznal le površno. Vsekakor pa drži, da je Baudrillard še vedno zanimiv in relevanten mislec za premišljevanje o naši sodobni virtualni realnosti – in s tem tudi za to knjigo *O sencah*.

Najprej sem se lotil Baudrillardovega temeljnega dela *Simulaker in simulacija* (1981), ki je skupaj z njegovim najbolj znanim delom *Popoln zločin* (1995) izšlo v slovenskem prevodu leta 1999 (letnice izidov so pomembne, kot se izkaže pozneje). Ob »predbralnem« listanju knjige sem se ustavil, med drugim, pri naslovu »Absolutna reklama, ničelna reklama«, namreč zaradi povezave z mojim paradramskim opisom newyorškega »Trga časa« (Times Square) v prvem delu te knjige. Baudrillard upravičeno ugotavlja, da reklame s svojo površno transparenco vse bolj vsrkavajo druge virtualne načine izražanja. Odnos med reklamo in blagom se je sprevrnil: »Če je nekoč blago bilo svoja lastna reklama (ni bilo drugih), je danes reklama postala svoje lastno blago [...] medij, ki je postal svoje lastno sporočilo« [Baudrillard (1a), 112]. V tem kontekstu omenja Las Vegas, kjer »reklama ne poživi zidov, ampak jih zabriše, zabriše ulice, fasade in vso arhitekturo, zabriše podlago in vso globino ...« [*ibid.*, 114] in nas ob sončnem zahodu navda s »hiper-realno evforijo«. Dodamo lahko, da to velja, dandanes še toliko bolj kot pred tridesetimi leti, tudi za Times Square v metropoli, čeprav je ta slavni trg glede preostanka realnosti (tj. tiste brez »hiper«) vendarle nekoliko na boljšem – preprosto zaradi višine nebotičnikov, ki je reklamni jumbotroni ne dosejajo, saj niso namenjeni nebeškemu angelcem, marveč le zemeljskim potrošnikom.

Baudrillardova opažanja o vlogi reklame v sodobni hiperrealnosti so gotovo lucidna in ironično duhovita, ampak glede njihove resničnostne vrednosti me moti neka majhna, toda z vidika teorije odločilna podrobnost. Baudrillard skoraj povsod postavlja pred svoje propozicije univerzalni kvantifikator, na primer: »Priče smo vsrkavanju *vseh* virtualnih načinov izražanja v reklamnem« [*ibid.*, 109, poudaril jaz]. Pri površnem, nekritičnem branju je ta problematična generalizacija komaj opazna, a ko jo enkrat opaziš, odtlej te kar ne neha motiti. Konec koncev, kaj je treba hoditi na Times Square ali v Las Vegas ali pa kar doma gledati, recimo, POP-TV tistemu človeku, ki mu grejo reklame na živce? Še vedno grem lahko kam drugam, se obrnem vstran, izberem kak drug program. Seveda to ni tako preprosto, ampak Baudrillardova vsesplošna trditev nikakor ni samoumevna. Kajti kljub globalni »reklamizaciji« realnosti lahko še vedno, če se mi tako zahoče, gledam z vidika svoje lastne *resničnosti* na vso to svetovno igro virtualnosti, ko jo motrim tako rekoč »izza odra« – *iz sebe samega*.

Nadalje sem se ustavil pri Baudrillardovem poglavju z naslovom »Hologrami«, misleč ob tem tudi na tisti veliki reklamni »svetlički«, ki sta v moji sekvenci na Trgu časa izstopili iz dvodimenzionalne ploskve displeja v tridimenzionalno »hiperploskev« velemestnega odra. Takole je zapisal francoski filozof-poet: »Nagibate se nad hologramom, kot se je Bog nad ustvarjenim: edino Bog ima to moč, da prehaja skozi zidove, skozi bitja, in da se spet nematerialno znajde v onostranstvu. Sanjarimo o tem, da bi prehajali skozi sami sebe in da bi se znašli v onostranstvu: tistega dne, ko bo vaš holografski dvojnik prišel, se po možnosti še premikal in govoril, boste razumeli ta čudež. Seveda to ne bodo več sanje in bo torej njihov čar izgubljen« [Baudrillard (1a), 127].

Pravzaprav pa niti ni treba čakati na »tisti dan«, saj nas že zdaj televizijski studio spreminja v »holografske osebe [... v] translucidne osebe, skozi katere stopa množica (milijonska množica televizijskih gledalcev), prav tako kot vaša realna roka spolzi skozi irealni hologram brez upora – a ne brez

posledic: prehajanje skozi hologram je tudi njo napravilo irealno« [*ibid.*]. Baudrillard je izreden stilist, najbrž je res boljši literat kot teoretik, saj na nekem mestu (v predgovoru h knjižici *Mots de passe*, 2000) tudi sam priznava, da si komajda zastavlja vprašanje o teoretski »verodostojnosti« svojega dela. Če v zgornjem primeru postavimo to vprašanje namesto njega, pričakujemo pojasnilo, *zakaj* »prehajanje skozi hologram« napravi realno roko irealno. Ali pa gre zgolj za neko neobvezujočo metaforo? Toda, če drži slednje, potem takšno pisanje ni več teorija, temveč je neke vrste leposlovje – za leposlovje pa veljajo drugi, na *drugачen* način strogi kriteriji.<sup>26</sup> Kakorkoli že, v moji leposlovni sekvenci na Trgu časa prehod »hiperrealnih« holografskih svetlic skozi imaginarno-realni senci *Cl.* in *Jn.* ne napravi tudi njiju samih irealnih. Hologram jima ne odvzame realnosti, čeprav je le imaginarna.

Mar ni tako tudi v našem *realnem* svetu? Ali res drži, da je hologram »popolna podoba in konec imaginarnega« [Baudrillard (1a), 128]? Namreč konec imaginarnega *in* realnega, zabris njune distinkcije v »hiperrealnem«. V *katerem* pomenu hologram izničuje to distinkcijo? Saj pri hologramu še vedno vemo, da gre za imaginarno, četudi tridimenzionalno *podobo*. Zanimivo, da se tudi Baudrillard sprašuje, »zakaj bi bil simulaker treh dimenzij bližji realnemu kot simulaker z dvema dimenzijama? Dela se takega, a njegov učinek je obratno takšen, da nas napravi občutljive za četrto dimenzijo kot skrivno resnico, skrivno dimenzijo vsake stvari, ki nena-

<sup>26</sup> Baudrillard na nekem mestu v knjigi *Popoln zločin* pravi, deloma tudi v zagovor svoji »poetični« filozofiji: »Vsakdo ima ideje, celo več, kot jih je treba. To, kar šteje, je poetična edinstvenost analize. Samo to lahko upraviči pisanje in ne bedna kritična objektivnost idej. Nikjer drugje ni rešitve za protislovnost idej, razen v energiji in sreči jezika. [...] Kakor koli že, več je vredna brezupna analiza v srečnem jeziku kot optimistična analiza v nesrečnem jeziku, brezupnem od dolgčasa in demoralizirajočem od plehkosti, kot se zelo pogosto dogaja« [Baudrillard (1b), 302]. Strinjam se, da je dober slog za filozofijo pomemben, ampak če vzamemo Baudrillardov estetski kriterij (brez plehkosti) za »upravičenje« filozofskega pisanja, potem bi bila, denimo, skoraj celotna Aristotelova filozofija *neupravičena*, podobno tudi Kantova itd. Filozofski in poetski jezik sta različni »jezikovni igri«, res pa je, da filozofija najbolj razveseljuje in navdihuje bralca takrat, ko v njej srečno sovpadeta resnično in poetsko, recimo pri Platonu.



doma postane močno očitna« [*ibid.*, 129]. Sijajna misel! Toda Baudrillard iz nje potegne napačen sklep: »Skratka, realnega ni: tretja dimenzija je samo imaginarno nekega dvodimenzionalnega sveta, četrta dimenzija pa tridimenzionalnega sveta [...] edino resnično, edino zares zapeljivo je to, kar se poigrava z eno dimenzijo manj« [*ibid.*]. – Ampak *zakaj* le? Saj tudi če ne iščemo »prave« resničnosti nekje »tam zgoraj«, v višjih dimenzijah, tako kot, recimo, ruski teozof P. D. Uspenski, iz fenomena holografije nikakor ne sledi, da »realnega ni« oziroma, kot pravi Baudrillard (pri čemer implicitno enači realno z resničnim), da je »edino resnično [...] tisto] z eno dimenzijo manj«. Ampak *zakaj* bi bila resničnost sploh odvisna od števila prostorskih dimenzij? Če je realni svet *resničen* – denimo, prosto po Spinozi, svet kot enost »duha in narave« – in če mi je ta resničnost *evidentna* – recimo, prosto po Husserlu, če je očitna v moji živi, intencionalni zavesti, v moji odprti »biti-v-svetu« – potem te *resnične realnosti* hologram ne more ne zanikati ne potrditi. Hologram mi lahko služi kvečjemu kot *metafora* za evokacijo »transcendence v imanenci«, kot prispodoba tistega resničnega *presežka* v realnosti sami, ki pa, kot sem že rekel, ni nujno nekje »tam zgoraj«, v neki »višji dimenziji«, ampak je prav *tu*, v svetu kot »duhu in naravi« – povsem *očitno* je tu, kajti resnični presežek realnosti sem (tudi) *jaz sam*, moja zavest, moja duša, »v« kateri je ves svet ... Skratka, hologram nam ne kaže primanjkljaja ali celo ničnosti realnega/resničnega, kot ga interpretira Baudrillard, temveč ravno nasprotno: hologram je kvečjemu metafora za presežek resničnosti v realnosti sami, v njeni »globini« (ali »višini«, če komu bolj ustreza »teološka« dikcija). Do zmotne ekvivokacije pa pride, če enačimo resničnost z realnostjo, tako kot Baudrillard, vsaj v zgornjem navedku.

\* \* \*

Ko dvignem pogled z notesnika v pomladni vrt, pomislim, da me je Baudrillard že kar preveč potegnil v labirint

svojih simulakrov – vsaj v tej sekvenci, ki sem si jo zamislil kot »osebnoizpovedni« esej, ne kot filozofski traktat. Zato bom premišljevanje o simulakrih etc. nadaljeval pozneje, čez nekaj dni ali prihodnji teden. Včeraj me je na vijugavi poti pisanja spremljal z glasbo Jan Garbarek (všeč in blizu mi je samotni glas njegovega saksofona), zdaj pa se vračam k nikoli dokončno slišnemu Bachu, najboljšemu za jutranjo uglasitev mojih bežečih misli. In znova si zastavljam vprašanje (pred njegovo preveliko težo me varuje ta lepa, popolna glasba) – kaj je s svetom pravzaprav narobe?

Vrt je še vedno pomladno svetel, čeprav je glicinija že v odcvetu, saj so v »realnem času« od začetka pisanja te sekvence minili trije tedni (seveda z vsemi drugimi dejavnostmi). Zdaj smo v maju, medtem se je razcvetel rumen rožni grm, ki se v vejnatih slapovih cvetov vsiplje z balkona in prek kamnitega zidu. Japonski javor pod oknom, presijan s soncem, zdaj žari še bolj rdeče. Virtualni prostor Baudrillardovih simulakrov je *drugje* (in obenem prav tu, v miselnem in besednem tkivu, ki ga spletam). Imaginarni svet stilizirane metropole kot glavni oder moje knjige *O sencah* vztraja v spominu, čeprav je realni New York daleč, na drugi strani oceana. Nedvomno se ohranja razlika med virtualnim (ali imaginarnim) in realnim: kljub občasnim vdorom »hiperrealnosti« na imaginarno sceno še vedno kukam izza odra.

Del odgovora na vprašanje, kaj je dandanes narobe s svetom, je gotovo tudi vseprisotnost kompjuterskih simulakrov. Gotovo pa ni v tem ves odgovor, saj kompjuterji »kot taki« niso glavno zlo tega sveta. Brez notesnika ali osebnega računalnika, mobilnega telefona in vseh drugih izvrstnih naprav, ki jih je človeštvo ustvarilo v zadnjih nekaj desetletjih, si težko predstavljam svoje dejavno življenje, vsaj takšno, kot ga živim zdaj. Se pa dobro spominjam časov, ko sem pisal še s klasičnim pisalnim strojem in ko smo hodili telefonirat v govorilnice: tisti časi najbrž niso bili nič boljši od sedanjega, le jaz sam sem bil takrat mlajši. Po drugi strani pa je res – milo rečeno – zelo čudno, da se elektronski »vmesniki« vse bolj vrivajo med človeške odnose. Le kaj si imajo mladi

povedati »skozi« vse te spletne portale, povezave in omrežja? Koliko je v komunikaciji še pomemben živ obraz, živ dotik? Ali postaja čutna erotika le še sklepno dejanje vse bolj prevladujoče virtualne igre in bo nemara nekoč v prihodnosti celo odveč? Verjetno še ni tako hudo, čeprav je upravičena bojazn, da vse to virtualno »spletanje« ne vodi ravno v srečno prihodnost.

V svetovni igri zla ima seveda zelo pomembno vlogo »kapital« – čeprav tudi kapital »kot tak« najbrž ni tako usoden za prihodnost človeštva, kakor mislijo nekateri njegovi radikalni kritiki. Nekaj pa gotovo drži: stvari same, namreč stvari kot univerzalno tržno blago, vse bolj postajajo vladajoča ideologija, za katero se kljub njeni virtualni »nevtralnosti« skriva realno zlo. (Na ta proces »postvarjenja« ideologije so opozarjali filozofi Frankfurtske šole že sredi minulega stoletja.) Interes ekonomskih korporacij je prodaja čim večjega števila njihovih izdelkov ali storitev, telefonov ali tablic ali česarkoli drugega, ne glede na to, ali vse to zares potrebujemo ali ne. Če ne bi bilo zakonov in predpisov, ki preprečujejo ali vsaj omejujejo škodljivo in/ali neetično prodajo, bi se na »svobodnem« tržišču ponujalo prav vse, kar bi šlo v denar, od strupov do ljudi. Žal moderno suženjstvo kljub vesplošno deklariranim »človekovim pravicam« prevečkrat ni daleč od klasičnega. Nekaj je hudo narobe tudi s svetovnim denarnim sistemom, ki vse bolj pogloblja razlike med bogatimi in revnimi,<sup>27</sup> čeprav so mnogi izmed tistih ljudi in narodov, ki so bili še pred desetimi ali dvajsetimi leti zelo revni – zlasti v Aziji – zdaj vendarle malo manj revni, vsaj statistično, saj so se osnovni življenjski pogoji v svetovnem globalnem povprečju gotovo izboljšali. Žal pa to še ne pomeni, da je zdaj na svetu več sreče in manj trpljenja kot pred nekaj desetletji. Resnično trpljenje vidimo in občutimo šele takrat, ko se približamo posameznim dušam in spoznamo njihove življenjske tragedije.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> V spletnem *World Wealth Report* lahko med drugim preberemo, da petina najboljše plačanih zemljanov prejema tri četrtine vsote vseh svetovnih dohodkov.

<sup>28</sup> Srdljiv je Unicefov podatek, da na svetu vsak dan umre zaradi posledic revščine več kot dvajset tisoč otrok.

Ampak *kdo* nam pravzaprav vse to počne? Ali – če se vprašamo bolj konkretno: kdo je *subjekt* te neobvladljive ali komaj še obvladljive »neoliberalne« ekonomije? Zapriseženi levičarji še vedno imenujejo ta subjekt »kapital«, zadnje čase mu pogosto dajejo še pridevek »finančni«. Ampak Kapital ne obstaja kot kak Gospodar *in persona*, čeprav na dolarskih bankovcih piše: *In God We Trust*. – Znova se vprašajmo: *kdo* je pravzaprav »kapital«?<sup>29</sup> Katera volja ga usmerja, *kdo* hoče, da se kapital nenehno obrača in napihuje? Klasični marksistični odgovor, da je zgodovinski subjekt kapitala razred kapitalistov, izkoriščevalcev proletariata – odgovor, ki je bil smiseln v času nekdanjih razrednih bojev, v devetnajstem stoletju in nekako tja do srede dvajsetega – nam danes zaradi razpršenosti kapitala ne pove kaj dosti, saj smo postali »kapitalisti« malone vsi (eni bolj, drugi manj), vsaj večina pripadnikov »razvitega sveta« – recimo, vsi tisti, ki uporabljamo bančne kartice. Seveda so pri privatni lastnini zelo velike razlike: nekateri obračajo neznanske vsote denarja,<sup>30</sup> a so navsezadnje tudi sami zgolj »služabniki« brezimnega gospodarja, ne glede na to, da si lahko privoščijo vse, kar si zaželi in kar je moč kupiti. Toda vse njihovo privatno razkošje, če jim ga še tako zavidamo, je vendarle drobiž v primerjavi s velikostjo kapitala, ki mu »služijo«, s katerim neposredno ali posredno »gospodarijo« (v obeh pomenih, tudi gospodujejo). Med njimi so zmeraj bili in tudi bodo težki lopovi, utajevalci davkov, goljufi, mafijci ipd., ki bi jim morali državni aparati bolj učinkovito stopiti na prste in jim tudi odločno soditi. Velik problem so tudi davčne oaze in nasploh prenizko obdavčenje kapitala. Ampak večina služabnikov kapitala se najbrž drži vsaj osnovnih »pravil igre«. Radikalni kritiki kapitalistične ekonomije so prepričani, da so sama pravila krivična in da

<sup>29</sup> O vprašanju »Kdo ...?« sem pisal (\*\*\*) v nekem drugem, čeprav v marsičem ne povsem drugačnem času: v moji prvi knjižici z naslovom *Enivetok*, ki je izšla istega leta kot Baudrillardovo temeljno delo *Simulaker in simulacija*: 1981.

<sup>30</sup> Po Forbesovi lestvici je bilo leta 2013 na svetu več kot tisoč milijarderjev (v dolarjih); ampak zgornjejši je podatek, da ima le kakih sto najbogatejših ljudi tolikšno bogastvo kot vsa po imetju »spodnja« *polovica* človeštva.

bi bilo treba spremeniti ves sistem, v njegovih temeljih. Toda to se je v minulem stoletju že zgodilo. In če se ozremo nazaj v polpreteklo zgodovino, so tudi veliki revolucionarji, recimo Lenin, »gospodarili« s *celotnim* bogastvom svojih držav, sicer morda z najboljšimi nameni, v imenu proletariata ali ljudstva, vendar so s svojim centralno-partijskim gospodarjenjem *de facto* in najbrž tudi po sami »logiki« revolucije postali ekonomski in politični diktatorji, ali, če rečemo malce ironično, »javni lastniki« celih držav, nekakšni »ultraka kapitalisti« – in to navkljub svoji osebni skromnosti (niso pa bili vsi revolucionarni vodje osebno skromni, samo če se spomnimo na Titove vile in jahte). Kljub temu, da so komunisti učili ravno nasprotno, namreč naj se kapital »ukine«, naj se preobrazi v državno ali družbeno lastnino, so *dejansko* »gospodarili« s celotnimi nacionalnimi bogastvi, ne samo z lastnimi korporacijami, tako kot kapitalistični milijarderji. (Makroekonomsko zelo posrečena mešanica javnega komunizma in privatnega kapitalizma je današnja Kitajska.) In zato ni povsem neustrezno naslednje vprašanje: le kdo bi lahko presodil, ali naredi več zla neki tajkunski milijarder, izkoriščevalec delavcev, ki pa vendarle »organizira proizvodnjo« ter s tem omogoča delo in daje vsaj črni kruh tisočem ali celo milijonom ljudi – ali pa kak revolucionarni »vizionar«, politični eksperimentator, ki z neko svojo nadvse plemenito idejo, denimo s »kulturno revolucijo«, povzroči večletno lakoto celega naroda in smrt milijonov? Žal so poti v pekel nemalokrat res tlakovane tudi z najboljšimi nameni.

Kakorkoli že, dandanes ne gre več za ostro *razredno* nasprotje med delom in kapitalom, med proletariatom in buržoazijo, kakor ga je razumel marksizem. Niti ne gre več za jasno ločnico med »razvitimi državami« in »državami v razvoju« (kar je bil evfemizem za nerazvite), po kateri se je delil svet še pred kakim desetletjem ali dvema. Družbeno nasprotje med »nami« in »njimi« se *znotraj* »razvitih držav« izraža vse bolj *kvantitativno*: sodobni ulični vstajniki vzklikajo, da je »nas«, izkoriščanih, 99%, medtem ko je »njih«, bogatinov, izkoriščevalcev, samo 1%. Statistike jim dajejo

prav, seveda pa so ti odstotki odvisni predvsem od tega, kako visoko postavimo prag bogastva oziroma revščine. (Nekje sem prebral, da so zdaj pod svetovnim pragom revščine tisti ljudje, ki nimajo lastnega mobilnega telefona.) Razlike v bogastvu torej niso več razredno »kvalitativne«, zgodovinsko »dialektične« – kot je ugotavljal Marx in iz tega izvajal svojo revolucionarno eshatologijo – so pa kvantitativno zelo velike in statistike kažejo, da se še povečujejo, kar je seveda še kako težko za mnoge, ki nimajo dovolj denarja niti za plačilo osnovnih življenjskih stroškov. Toda če gledamo na sodobni kapitalizem z makroekonomske perspektive, se je kapital v primerjavi z minulimi obdobji očitno infiltriral v širše segmente družbe in se obenem neznansko razbohotil v primerjavi z obsegom »realnega sektorja«. Baje je »papirna« (se pravi, kompjuterska) vrednost vseh finančnih transakcij že skoraj stokrat večja od vrednosti celotne blagovne menjave – in to je gotovo precej noro, zato ni čudno, da prihaja do ekonomskih kriz. Najbrž pa je vsaj kanček resnice v tisti Baudrillardovi ugotovitvi, češ da sodobna »transekonomija« krožečega kapitala dejansko ne ogroža delovanja realne ekonomije, četudi ga pretresa, analogno kot velikanske količine uskladiščenega atomskega orožja *de facto* ne ogrožajo svetovnega miru, ampak ga, cinično vzeto, celo ohranjajo (*Transparentnost zla*, 1990).

Če razmišljamo o globljih *vzrokih* današnje krize, se je smiselno vsaj vprašati: je kapital res glavni vzrok svetovnega zla? Ali kapitala ne bi bilo mogoče vendarle nekako obvladovati, podobno kot zelo zapleteno in nevarno tehniko? Saj kljub vsem družbenim in političnim težavam ostaja dejstvo, da je »kapitalizem« kot ekonomski sistem proizvodnje in distribucije blaga preživel vse dosedanje krize in se skoznje celo še okrepil (izraz »kapitalizem« postavljam v narekovaje, ker se izvorno marksistični pomen tega pojma vse bolj izgublja z njegovo univerzalizacijo). Dandanes niti približno ni jasno, kakšne naj bi bile boljše politično-ekonomske alternative. Še tega ne vemo, ali sploh obstaja kakšna *realna*, ne zgolj utopično-ideološka alternativa kapitalski oziroma denarno-tržni

ekonomiji – v svetu, ki bo kmalu štel deset milijard človeških duš in teles. Najbrž je treba predvsem postaviti razumne in etične *meje* tržni ekonomiji ter jih z državnim aparatom tudi dosledno uveljavljati. Toda nekateri pametni in srčni ljudje še vedno verjamejo v komunizem kot edino za človeka vredno družbo prihodnosti, sledeč tisti slavni dilemi: »Komunizem ali barbarstvo!« (O novi revoluciji se sicer še ne govori, vsaj v »razvitem svetu« ne, saj se vé, kaj bi to pomenilo – ampak kako bi prišli do komunizma brez revolucije?) Vprašati se moramo, ali ni sodobni (neo)marksistični komunizem, kljub njegovi v marsičem upravičeni kritiki globalnega neoliberalizma, v osnovi le ponovitev neke tragično zmotne zamisli, utopično agresivne ideologije, ki spada v zgodovino, v preteklost, ne v prihodnost? In tudi Marxova politična ekonomija v *Kapitalu*, ki naj bi bila »znanstveni« temelj historičnega materializma s ciljem v komunizmu – teorija, ki je bila morda genialna v svojem času – mar ni zdaj že minula, zgodovinsko »ovržena« ideologija? Navsezadnje se moramo vprašati, ali ni kapitalizem *primarno* vendarle ekonomska »tehnologija«, sistem produkcije in distribucije blaga v vse večji in vse bolj zapleteni človeški skupnosti, in je šele *sekundarno* – tako kot vse druge tehnologije – *tudi* politična kategorija. In če na to vprašanje vsaj načeloma odgovorimo pritrdilno, potem kapital »kot tak« – analogno kot kompjuterji in nasploh stroji »kot taki« – kljub vsemu hudemu, ki ga povzroča, ni glavni vzrok zla v svetu. Pomembne družbene in politične odločitve morajo upoštevati predvsem *etiko in pravo*, tako v ekonomiji kot pri uporabi močnih in s tem tudi nevarnih tehnologij (atomske, biotehnične, kompjuterske itd.). Radikalne politično-ekonomske rešitve pa so se v zgodovini že prevečkrat izkazale za zmotne in tragične. Ideja komunizma je etično visoka in dragocena le kot neka načelna, humanistična »regulativna ideja«, kot »ideal« medčloveških odnosov, a nič več kot to – kajti če se komunizem poskuša udejanjiti v politični praksi, se neizogibno sprevača v totalitarizem, v partijski terorizem manjšine v imenu večine *proti* večini. Seveda pa zavzemanje za politični in družbeni »realizem« še ne pomeni,

da lahko stojimo križem rok spričo razraščanja destruktivnih kapitalskih dejavnikov v našem virtualno-realnem svetu. V boju proti zlu je potrebno in nujno sodelovanje, medsebojna »čujecnost« človeških senc – od blizu duš.

Po mojem mnenju je eden izmed največjih problemov v postmodernem svetu pomanjkanje empatije, zmožnosti vživljanja v osebni in družbeni svet drugega človeka, drugega živega bitja. Vse bolj smo atomizirani, prepuščeni sami sebi, zato vidimo druge večinoma kot »daljne«. Korak od sence do duše postaja vse težji, vse manj samoumeven. Zaskrbljujoče in obenem paradokсно je, da se resnična duševna empatija zmanjšuje z razvojem elektronskih »vmesnikov«, z razraščanjem družabnih omrežij, množenjem mailov, razkazovanjem »selfijev« ipd. Posledica te kolektivne atomizacije je tudi v tem, da tedaj, kadar gre v naši ožji ali širši skupnosti kaj narobe, najrajši pokažemo s prstom na nekoga drugega. V splošnem vse bolj neradi in vse težje prevzemamo osebno odgovornost, pa ne samo v kakšni krivdi, ampak pri večini »naših« odločitev in dejanj. Samoumevno se nam zdi, da od države ali kake druge skupnosti, denimo od službenega kolektiva, zahtevamo, da nam nudi to-in-ono, da za nas naredi vse, kar je le mogoče. V sodobnem demokratičnem svetu je seveda prav, da od države in drugih institucij pričakujemo čim več, po drugi strani pa se običajno pozabimo vprašati: kaj pa mi sami lahko storimo za skupnost, v kateri živimo ali delamo? Kaj lahko *jaz sam* storim, da nam bo vsem skupaj bolje? Recimo, kaj lahko storim zdaj, v obdobju ne le monetarne, temveč tudi »idejne krize« evropske skupnosti (zapisane z malo začetnico)? Zdaj še zdaleč ne gre za to, da bi moral za to skupnost dati ali celo žrtvovati kaj velikega, tako kot je bilo treba, denimo, v času fašizma postaviti na kocko svoje življenje za domovino in svobodo. K sreči gre zdaj za neprimerno manjše in lažje »žrtve« ali celo zgolj za »dobre misli«, a že te so nam pogosto odvečne, ker se nam vse, kar imamo, zdi preveč samoumevno. Solidarnost se začne s spoznanjem, da živim v skupnosti kot v veliki družini, skupaj z *drugimi*. In ko se tega zares zavem, moram začeti »prenovo



sveta« *pri samem sebi*, v svojih mislih, čustvih in dejanjih. Pozitivne spremembe na politični ravni ne bodo nikoli zares uspele brez *etičnih* korenin. Vprašati se moram, kaj je *dobro* za celotno skupnost (in s tem zame), in tudi kaj lahko storim za prihodnje rodove, ki se bodo šele rodili v svet, katerega soustvarjam. Tolikokrat poudarjeno načelo »trajnostnega razvoja« ne bo dolgoročno uspelo, če ne bo *osebno* zakoreninjeno v vsakem izmed nas. Zares pa je zakoreninjeno v nas šele tedaj, če v njem vidimo in doumemo globlji *smisel*. Zato pa, da bi zares verjeli v smisel naše skrbi za skupnost, za svet – potrebujemo *ljubezen*: do ljudi, do narave, do sveta, v katerem živimo, in ne nazadnje do *sebe*. Zavedati se moramo, da smo vpeti v ta véliki, čudoviti krog bivanja!

Pomanjkanje empatije, ki vse bolj atomizira človeško skupnost kljub hitro rastočim tehnološkim možnostim »družabnih omrežij«, je morda celo ena izmed glavnih sestavin tistega »zastritega zla«, ki sem ga omenil na začetku tega eseja – vsakdanjega zla, ki se plazi v nas počasi, postopoma, komaj opazno, še več: zla, ki se vse bolj sofisticirano skriva za virtualnimi maskami »dobrega«. Ampak, če premišljujem dalje, tudi v tem nevarno ogroženem človeškem sožitju ni celotnega in dokončnega odgovora na tisto osrednje vprašanje, ki sem si ga zastavil: kaj je narobe s tem svetom »nasploh«? (Naj mimogrede omenim, da je Bach utihnil že pred dobro uro ali dvema, tako da sem teh zadnjih nekaj strani napisal v tišini svoje »Viteške sobe«, ki jo še poglobljajo čivki ptičev na vrtu in kdaj pa kdaj tudi udarci kladiva, tedaj ko zazvenijo na kamnih, ki jih sosed kleše za svojo novo škarpo.) – Zadnje čase me vse pogosteje obletava zla misel, da je s svetom res nekaj »v osnovi« narobe. Kot sem že omenil, se moram ob tem najprej ozreti vase in se vprašati: morda pa je *z menoj*, v mojih mislih in pogledih, nekaj bistvenega narobe, če se tako sprašujem o svetu? Kajti, ko se sprašujem o svetu, zmeraj izhajam iz *sebe-v-svetu*. (*Nota bene*: vsakdo, ne le filozof, naj bi praktical sámospoznanje kot nujno predpostavko spoznanja sveta.) In če se ozrem vase in se vprašam, kaj je najbolj splošno-očitno narobe v svetu-in-meni, pridem do

preprostega, vendar neizprosnega odgovora: to je *minljivost*. Zato se v svojih *Štirih časih* vedno znova vračam k platon-skemu »premagovanju minljivosti«, k tistemu »četrtemu času«, večnosti, ki je »čisti presežek minevajoče sedanjosti« (*Poletje I*, 143) in v kateri se »vse stvari zberejo v Enem«, kot nam pričuje Plotin.

Kadar se sprašujemo o sebi-v-svetu in meditiramo o minljivosti (ali o kaki drugi »odsotnosti dobrega«), je vsekakor pametno razlikovati med »splošno« nejevoljo nad svetom in »posamezno« nejevoljo nad samim seboj, kajti pogosto se dogaja, da svoje lastne tegobe pripisujemo kar celemu svetu. Čim starejši smo, tem bolj smo podvrženi tej preprosti »logični zmoti«. In če se ji hočem izogniti, mi pri tem lahko pomaga kak preprost miselni eksperiment. Recimo, če se vprašam, ali bi bil rad drugačen, kot pač sem – je odgovor najbrž na dlani: seveda! In prva želja, ki mi pade na pamet, je želja, da bi bil mlajši, saj imamo vsi v sebi kanček Fausta. Toda na vprašanje, ali si želim, da bi bil ves svet mlajši, kot dejansko je – denimo, da bi bilo zdaj 15. stoletje – ne znam preprosto odgovoriti, zato si rajši rečem, da je že prav tako, da smo v 21. stoletju, saj drugače sploh ne more biti, in nemara k temu dodam, da je samo vprašanje prazno. Morda bolj smiselno, čeprav nič bolj razumsko odgovorljivo, je vprašanje: *Ali si želim biti nesmrten?* Namreč dobesedno: ali si želim, da ne bi umrl, da bi živel večno? Seveda se bojim smrti, še bolj pa boleznii, starosti, trpljenja, umiranja, saj se smrti same niti ne morem bati, ker o njej nič ne vem in najbrž »v njej« tudi ničesar ne bom (iz)vedel. Zato je morda bolje, če se vprašam drugače: *Ali je končnost življenja zla?* Kajti, če sem spoznal, da je minljivost najbolj splošno-očitna »odsotnost dobrega«, mar ni potemtakem najbolj odsotno dobro oziroma najbolj prisotno zlo ravno v tem, da moram umreti, da moram zapustiti sončavo življenja, v katero mi je bilo dano vstopiti? – Toda, kako naj vem! Morda bom kanček bliže odgovoru, če to vprašanje obrnem: *Ampak kako naj bi bilo sploh drugače?* Takšen obrat vprašanja kliče k drugačnemu odgovoru, pravzaprav k drugemu vprašanju: *Mar ni navseza-*

*dnje vse tako, kot mora biti in kot je prav?* In čeprav takoj slišim v sebi ugovor, da na tem svetu še zdaleč ni vse prav in da sploh ni nujno, da mora biti vse tako, kot pač je, sem z mislijo, da je »navsezadnje« in »kljub vsemu« vse prav, bliže tistemu miru, o katerem pričujejo modreci. Ključni poudarek je ravno v besedici »vse«.

O tem, da je vse dobro »v najvišjem pomenu«, so pisali mnogi veliki duhovi – naj tu imenujem vsaj nekatere največje filozofske »optimiste«: Platon, Aristotel, Avrelij, Plotin, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, seveda vsak na svoj način – in jaz si ponavljam njihove besede, da bi doumel in »vzel vase« njihove globoke in pogumne misli, recimo, tisto Spinozovo: »Svoboden človek ne misli na nič manj kot na smrt; in njegova modrost ni premišljevanje o smrti, ampak o življenju« [Spinoza, 4p67 (312)]. Ali pa: »... smrt je namreč tem manj škodljiva, čim večja je jasna in razločna spoznava duha in čim bolj potemtakem duh ljubi Boga« [5p38s (354)]. Pa ne Boga »tam«, »onstran«, temveč tega »tu«, ki ga Spinoza imenuje »Bog ali narava«. Že tolikokrat slišano, vendar nikoli do konca doumeto! Z osebne vidika to pomeni, da Bog-ali-Narava *ne* umre z menoj – drugače rečeno, da »preživim« smrt v svojih »drugih jazih«, ki so tu, ki so z menoj na svetu, pa tudi v tistih, ki se bodo šele rodili v prihodnosti. Miselno in čustveno izhodišče empatije je prav v tem, da *to* vem, da se tega čim bolj jasno zavedam. »In ko to uvidim, se mi zdi moja smrt manj slaba« [Parfit, 281].

Zavrtil sem si dobre stare Beatlese, *Come Together* s plošče *Abbey Road*. Na stežaj sem odprl okno in v »Viteško sobo« je zavel pomladni zrak. Ugriznil sem v sveže zeleno jabolko (tokrat zapisano z malo začetnico) in zdaj se slastim z njim, medtem ko pišem zadnji odstavek tega eseja, ki je že skoraj predolg, paziti moram na ravnotežje sekvenc v nastajajoči knjigi. Čas hitro teče, Beatli zdaj že pojejo *Oh, darling!* Danes, v »realnem času«, je petek, zvečer pride moja ljuba L. z vlakom v Sežano, kamor jo pojdem iskat, kot že tolikokrat. Moja draga hči H. je te dni z možem in družino na morju, prvomajske počitnice se končajo v nedeljo. Vselej

ko pomislim nanjo, se zavem, da v redu sveta nisem ne prvi ne zadnji, in lepo mi je ob tej misli. In zdi se mi, da v svojih otrocih skoraj bolj ljubimo *drugačnost* kot podobnost z nami samimi, čeprav radi rečemo drugim staršem, da je njihov otrok »izrezan« oče ali mati. Baudrillard ima prav, ko ugotavlja (seveda ne edini), da dvojniki sodijo bolj k zlu kot k dobremu. Otroci so vselej drugačni, čeprav ravno v njihovi drugačnosti »prepoznamo sebe«. In prav v tem je pomen empatije: v najširšem pomenu so vsi otroci na tem svetu moji otroci, kakor so vsi predniki moji predniki. In zadnje čase, ko nekoliko več premišlujem o Egipčanih, namreč o tistih starih, faraonskih (predvsem zaradi »dvoran spomina« v tej knjigi), se sprašujem, v kolikšni meri se lahko vživim v duše, ki so živele na svetu pred, recimo, štirimi tisočletji. Ali pa, če vprašanje obrnem: v katerem pomenu bi lahko rekel, da sem jaz sam »živa mumija« tistih mojih »drugih jazov«, ki so že davno, davno umrli? – Svet se nadaljuje z nami in brez nas, z menoj in brez mene. Poskušajmo verjeti, da s svetom ni nič »v osnovi« narobe. Dobro je, če to verjamemo. In navsezadnje je tudi res tako. S to mislijo nadaljujem svojo pot, dokler še vidim sence, dokler še razločujem svetlobo in temo, dokler še občutim sončavo.